

*Philin van der Eiik*

Von der Natur des Menschen

## Menschenbild und Naturwissenschaft im antiken und frühchristlichen Denken

Antrittsvorlesung  
als Alexander von Humboldt-Professor  
für Klassische Altertumswissenschaften  
und Wissenschaftsgeschichte

6. Dezember 2010

Humboldt-Universität zu Berlin  
Philosophische Fakultät II  
Institut für Klassische Philologie

Die digitalen Ausgaben der Öffentlichen Vorlesungen sind  
abrufbar über den Dokumenten- und Publikationsserver der  
Humboldt-Universität unter: <http://edoc.hu-berlin.de/ovl>

Herausgeber: Der Präsident der Humboldt-Universität zu Berlin

Copyright: Die Rechte liegen beim Autor  
Berlin 2012

Redaktion: Engelbert Habekost  
Forschungsabteilung der Humboldt-Universität zu Berlin  
Unter den Linden 6  
D–10099 Berlin

Herstellung: Forschungsabteilung der Humboldt-Universität zu Berlin  
Unter den Linden 6  
D–10099 Berlin

Heft 174 ISSN 1618-4858 (Printausgabe)  
ISSN 1618-4866 (Onlineausgabe)  
ISBN 978-3-86004-285-4  
Gedruckt auf 100 % chlorfrei gebleichtem Papier

## **Von der Natur des Menschen**

Menschenbild und Naturwissenschaft im antiken und frühchristlichen Denken\*

### **Einleitung: Der Standard des idealen menschlichen Körpers**

Eine der berühmtesten antiken griechischen Skulpturen ist der sogenannte Speerträger, der Doryphoros, der wahrscheinlich Achill darstellt, ein Werk des griechischen Bildhauers Polyklet aus dem 5. Jh. v. Chr.



Doryphoros  
des Polyklet  
(Foto: Abguss-  
Sammlung An-  
tiker Plastik der  
Freien Universität  
Berlin)

Die Skulptur ist vor allem deswegen so bekannt, weil sie ein gewisses Schönheitsideal verkörpert. Diese menschliche Gestalt weist perfekte Proportionen auf: alles ist im Gleichgewicht, die Verhältnisse sind genau richtig. Aber gleichzeitig enthält diese Skulptur eine leichte Drehung, eine kleine Abweichung vom Geradlinigen, die berühmte Kontraposthaltung. Diese Kombination von fast mathematisch genauen Verhältnissen und einem unregelmäßigen, spielerischen Element galt schon in der Antike als der Inbegriff des idealen menschlichen Körpers: wohlproportioniert und wohltemperiert, gesund und selbstbewusst, aber auch graziös und dynamisch, bereit zum Kampf und zur individuellen Leistung und mit fast göttlichem Glanz und Ausstrahlung.

Die Skulptur des Polyklet wurde als die perfekte Norm betrachtet und trug aus diesem Grund den Namen *Kanon*, Standard. Dieser Bildhauer Polyklet soll auch eine Abhandlung geschrieben haben, in der er seine Gestaltung dieses idealen Körpers theoretisch begründet hat und die ebenfalls den Titel *Kanon* trug. Dieses Traktat ist leider verloren gegangen, aber wir besitzen eine Charakterisierung seiner Thematik von dem griechischen Arzt Galen von Pergamon (129–216 n. Chr.), der den *Kanon* des Polyklet mehrmals zum Vergleich mit seiner eigenen Darstellung des gesunden, aus medizinischer Perspektive ideal proportionierten menschlichen Körpers heranzieht, wie zum Beispiel im folgenden Abschnitt aus seiner Schrift *Über die Mischungen (De temperamentis)*:

„Auf diese Weise erreichen auch Bildhauer, Maler, Hersteller von Statuen und von Bildern im allgemeinen den höchsten Grad von Schönheit in ihrer malerischen oder bildnerischen Darstellung jeder Tierart, z.B. des am schönsten gestalteten Menschen oder Pferdes oder des am schönsten gestalteten Ochsen oder Löwen, indem sie den Mittelpunkt (*meson*) innerhalb dieser Gattung ins Auge fassen. Und tatsächlich gibt es eine bewunderte Statue, die Kanon (*kanôn*) des Polyklet genannt wird; sie hat einen solchen Namen deswegen bekommen, weil alle ihre Teile in perfektem Gleichgewicht (*symmetria*) zueinander stehen. Nun geht der Stan-

dard, den wir suchen, noch über diesen Kanon hinaus.<sup>1</sup> Denn der Mensch, der in dieser (von uns beschriebenen) Weise wohl proportioniert ist, hat nicht nur das richtige Maß an Flüssigkeit und Trockenheit, sondern er hat auch eine ausgezeichnete Gestaltung (*diaplasia*) erhalten, die vielleicht eine Konsequenz der guten Mischung der vier Elemente ist, vielleicht aber einen anderen, höheren und eher göttlichen Ursprung hat. Wie dem auch sei, ein solcher Mensch muss notwendig eine in allen Hinsichten gute Mischung haben; denn ein gutes Gleichgewicht (*symmetria*) auf das Wohlproportionierte (*eusarkia*) ist das Ergebnis einer guten Mischung (*eukrasia*). Eine direkt daraus folgende Eigenschaft eines solchen Körpers ist, dass er sich auch was seine Tätigkeiten (*energeiai*) betrifft in bester Lage befindet sowie im richtigen Maß Anteil an Härte und Sanftheit, Wärme und Kälte hat.<sup>2</sup>

Dieses Zitat schreibt dem idealen menschlichen Körper eine mit dem *Kanon* des Polyklet vergleichbare Zweiseitigkeit zu: einerseits besitzt er den Mittelpunkt (griechisch: das *meson*), das perfekte Gleichgewicht von Proportionen (*symmetria*) und das ideale Verhältnis seiner Komponenten (*eukrasia*). Das passt gut zum Kontext, denn Galen schreibt hier kein kunsttheoretisches Traktat, sondern eine naturwissenschaftliche Abhandlung über den menschlichen Körper, insbesondere über die ‚Mischverhältnisse‘, die *kraseis* oder ‚Temperamente‘, das Verhältnis der vier Elemente Erde, Wasser, Luft und Feuer und der sie konstituierenden Elementarqualitäten warm, kalt, flüssig und fest.<sup>3</sup> Das Verhältnis dieser Elemente zueinander, die *krasis* oder das ‚Temperament‘ dieser Qualitäten bestimmt nach Galen die Struktur des menschlichen Körpers; und der ideale Mittelpunkt und das Gleichgewicht dieser Komponenten stellt das Optimum, die ‚gute Mischung‘, die *eukrasia*, dar. Das Ergebnis ist der ‚wohltemperierte Mensch‘ (*eukratos anthrôpos*) oder der ‚wohlproportionierte Mensch‘ (*eusarkos anthrôpos*).

Auf der anderen Seite deutet Galen in dieser Passage an, dass man mit dieser materiellen, mechanischen Erklärung des menschlichen Körpers als Produkt eines Mischungsverhältnisses – die man in der

heutigen Wissenschaftsphilosophie als eine Erklärung ‚from the bottom up‘ bezeichnen würde – dem besonderen, einzigartigen Charakter des idealen menschlichen Körpers nicht ganz gerecht wird: zusätzlich zu den vier Elementarqualitäten gibt es noch ein höheres Element, einen göttlichen Ursprung, der für die schöpferische Gestaltung (*diaplasia*) und für die Abstimmung des menschlichen Körpers auf seine Funktion und auf seine charakteristischen Tätigkeiten (*energeiai*) verantwortlich ist. Dieser höhere Aspekt ist nur in einer formalen und teleologischen, d.h. auf ein Ziel orientierten Erklärung zu fassen, einer ‚explanation from the top down‘.

## 1 Die Natur des Menschen gegen das Wesen des Menschlichen: Körper, Seele, Vernunft, Moral

Diese Zweideutigkeit, das Nebeneinanderexistieren von verschiedenen Erklärungsmodellen, von ‚explanatory strategies from the top down‘ und ‚from the bottom up‘, ist typisierend für die altgriechische Naturwissenschaft im Allgemeinen, und für ihre Betrachtung der menschlichen Natur im Besonderen. Dabei ist zu beachten, dass der Ausdruck ‚die Natur des Menschen‘ für den Griechen etwas anderes bedeutete als für uns. Wenn wir diese Worte hören, fassen wir sie wohl im Sinne vom ‚Wesen‘ des Menschen auf: das, was den Menschen definiert und ihn von anderen Lebewesen unterscheidet. Eine Abhandlung über die Natur des Menschen, in der das Wesen des Menschen nicht behandelt würde, wäre demnach eine *contradictio in terminis*. Da dieser wesentliche Aspekt in der Antike meistens in der Rationalität und dem moralischen Bewusstsein gesehen wurde, wäre es zu erwarten, dass diese Themen in einer solchen Abhandlung eine zentrale Stelle einnehmen.

Im antiken griechischen Denken bedeutete der Ausdruck *physis anthrôpou* aber etwas anderes. Er bezog sich in erster Linie auf die physische, körperliche Natur, die natürliche Konstitution und

Struktur des menschlichen Körpers, wie er entsteht und sich entwickelt, wie er funktioniert und aus welchen Komponenten er aufgebaut ist.<sup>4</sup> Diese Thematik hatte die griechischen Philosophen und Wissenschaftler schon von Anfang an beschäftigt. Traktate mit dem Titel *Peri physeôs anthrôpou* sind belegt für den Arzt Hippokrates, die Naturphilosophen Demokrit und Diogenes von Apollonia, den Sophisten Prodikos (alle 5.–4. Jh. v. Chr.), den Peripatetiker Straton von Lampsakos und den Stoiker Zenon (4.–3. Jh. v. Chr.) als auch für spätantike christliche Autoren wie Nemesios von Emesa und Vindicianus (4. Jh. n. Chr.). Die gleiche Thematik finden wir auch in der hippokratischen Schrift *Über das Fleisch*, in Platons *Timaios*, in Aristoteles' *Von der Seele (De Anima)* und in seinen kleinen naturwissenschaftlichen Schriften (*Parva Naturalia*), in seinen größeren zoologischen Werken *Über die Teile der Lebewesen* und *Über die Fortpflanzung der Lebewesen* sowie in den Büchern 3 und 4 von Lukrez' Gedicht *Über die Natur der Dinge*. Sie umfasste – in modernen Begriffen ausgedrückt – die menschliche Anatomie, Physiologie, Embryologie und Fortpflanzung, die körperlichen Aspekte von Erkennen, Empfinden, Handeln und Bewegung, sowie Wachstum, Ernährung, Jugend und Alter, Atmung, Puls und die allgemeinen Prinzipien von Gesundheit und Krankheit. Auch die Seele gehörte zu diesem Themenbereich, aber vor allem in Hinblick auf ihr Verhältnis zum Körper, ihre Einbettung und Lokalisierung im Körper und die Rolle körperlicher Faktoren in seelischen Tätigkeiten. Eine Abhandlung über die Natur des Menschen in der Antike schließt aber nicht notwendigerweise die menschliche Vernunft – dasjenige, was nach allgemeiner Ansicht das Wesen des Menschen ausmachte – ein. Die griechische Naturwissenschaft befasste sich mit der physischen, physikalischen, materiellen Welt, mit ihrer Ordnung und Struktur. Es war aber für die griechischen Philosophen keineswegs sicher, ob und inwieweit die menschliche Vernunft in einem solchen naturwissenschaftlichen Rahmen zu erfassen war, insbesondere wenn sie der Überzeugung waren, dass diese Vernunft selbst nicht-körperlicher Art war.

Diese Frage stellte ein schwieriges Problem dar, vor allem für diejenigen griechischen und auch frühchristlichen Denker, die sich selbst ausdrücklich und ohne Vorbehalt als Wissenschaftler der natürlichen Welt und der menschlichen Natur verstanden, wie der Philosoph Aristoteles (384–322 v. Chr.) oder der Arzt Galen von Pergamon (129–216 n. Chr.) oder solche, die die Ergebnisse der Naturwissenschaften für ihre philosophische und theologische Anthropologie verwenden wollten, wie es der christliche Autor Nemesios von Emesa in seiner Schrift *De natura hominis* (4. Jh. n. Chr.) tat. Auf der einen Seite bemühten sie sich darum, darzulegen, dass der menschliche Körper für die Ausübung der spezifisch menschlichen Tätigkeiten des rationalen Denkens und der auf vernünftiger Überlegung basierten Handlung eminent geeignet ist: der Körper stelle nicht nur eine notwendige Bedingung, sondern auch ein ermöglichendes Werkzeug (*organon*) bzw. ein geeignetes Substrat für dieses Funktionieren dar, ohne das die Seele ihre Funktionen überhaupt nicht ausüben könne. Eine wichtige Voraussetzung in diesem Gedankengang war aber, dass der Mensch die Kontrolle über dieses Werkzeug nicht verlieren darf, damit er seine Freiheit und Entscheidungsfähigkeit behält. Aus diesem Grund insistierten die genannten Denker gleichzeitig darauf, dass die den Menschen am meisten charakterisierende Aktivität, nämlich das Denken (der *logos* oder *nous*), selbst nicht auf eine körperliche Funktion zu reduzieren sei, sondern letzten Endes über die körperliche Struktur des menschlichen Körpers hinausgehe, weil es dasjenige ist, das den Menschen mit dem Göttlichen verbindet, wie es an einer Stelle in Nemesios heißt:

„Der Mensch ist durch seinen Körper und seine körperlichen Vermögen mit den nichtrationalen und unbeseelten Wesen, durch seine Vernunft aber mit den unkörperlichen Wesen verbunden.“<sup>5</sup>

Diese Vorstellung geht grundsätzlich auf Platon zurück. Platon hatte die Rolle des Körpers in der Ausübung der rationalen Ver-



mögen der Seele vorwiegend negativ betrachtet: der Körper ist am besten neutral, aber in vielen Fällen ist er ein Störsender und muss daher einer strengen Lebensführung unterworfen werden. Eine die Seele und die Vernunft fördernde Rolle spielt der Körper nach Platon auf keinen Fall. Nur in seinem späten Dialog *Timaios* bewertet Platon den Körper etwas positiver und er bemüht sich sogar, für die verschiedenen Körperteile nachzuweisen, dass und in welcher Weise sie an der Ausübung der seelischen Tätigkeiten beteiligt sind. Wenn Platon aber den rationalen Seelenteil im Schädelbereich lokalisiert, ist dies die äußerste Konzession, zu der er bereit ist; die Begründung ist, dass in dieser Weise die Vernunft den höheren Abteilungen des Kosmos und den Göttern am nächsten sei und somit die Kontemplation des Himmels gefördert werde.<sup>6</sup> Es ist, als ob die Vernunft ganz nah am Ausgang Platz nehme, um möglichst schnell wieder von der Bühne zu verschwinden.

Eine wirkliche Spannung zwischen den beiden Betrachtungsweisen zeigt sich erst bei Aristoteles. Auf der einen Seite war Aristoteles, wie sein Lehrer Platon, davon überzeugt, dass das Wesen des Menschen in seiner Rationalität (*logos*) und Vernunft (*nous*) liege und dass eben diese Vernunft nicht-körperlicher Art sei. Nach Aristoteles ist die Vernunft, im Gegensatz zu allen anderen seelischen Funktionen, nicht an einen gewissen Körperteil gebunden: sie bedürfe keines körperlichen Organs und sei auch kein Ergebnis natürlicher Fortpflanzung oder Vererbung, sie komme erst später ‚von außen her hinzu‘.<sup>7</sup> Aus diesem Grund klammert Aristoteles eine Besprechung des *nous* aus der Naturwissenschaft aus: sie gehört zur sogenannten ersten Philosophie, d.h. der Metaphysik oder Theologie, nicht aber zur Physik, der *phusikê philosophia*.<sup>8</sup>

Auf der anderen Seite bemüht sich Aristoteles in seinen biologischen Schriften darzulegen, dass die Natur des Menschen – also seine materielle, körperliche Struktur – zielorientiert ist und ganz absichtlich auf die Ausübung der spezifisch menschlichen Funk-

tionen, nämlich das rationale Denken und das auf vernünftige Überlegung basierte moralische Handeln, abgestimmt ist. Der Naturbegriff des Aristoteles ist ausdrücklich teleologisch: die Natur tut nichts umsonst, sie hat immer eine Absicht oder eine Funktion. Aristoteles sieht eine Begründung dieses Gedankens in der aufrechten Haltung des menschlichen Körpers, die die Ausübung des Denkens fördert, und in der Tatsache, dass der Mensch als einziges Lebewesen – oder zumindest als eines der ganz wenigen – über Hände verfügt, um intelligent zu handeln:

„Als einziges Lebewesen steht der Mensch aufrecht, weil seine Beschaffenheit und sein Wesen göttlich sind. Und die Leistung des in besonderem Maße göttlichen Wesens ist das Denken und Verständigsein. Diese (Leistung) wäre aber nicht leicht zu erbringen, wenn viel Körpermasse von oben aufliegt. Denn das große Gewicht macht das Denken und den allgemeinen Sinn schwer beweglich (...) Deshalb (d.h. weil der Mensch aufrecht steht und weil der obere Teil kleiner ist als der untere) sind auch alle Tiere weniger intelligent als die Menschen. Ja sogar bei den Menschen bleiben die Kinder im Verhältnis zu den Erwachsenen und unter den Erwachsenen die an Wuchs Zwergenhaften (gegenüber den übrigen) an Denkfähigkeit zurück. (...) Deshalb, weil er das verständigste Lebewesen ist, hat der Mensch Hände bekommen. Die Hände sind nämlich ein Werkzeug (*organon*), und die Natur teilt wie ein verständiger Mensch jede Sache immer demjenigen zu, der imstande ist, sie zu gebrauchen.“<sup>9</sup>

Aristoteles behauptet hier also, dass der menschliche Körper in seiner besonderen Struktur auf die charakteristische menschliche Aktivität des Denkens abgestimmt sei; dieses Vermögen zum Denken ist von göttlicher Art, aber es ist in einen menschlichen, sterblichen Körper eingebettet, der allerdings durch seine besondere Struktur dieses Denken fördert. Dieser Gedanke, sowie auch die Betrachtung der Hand als Werkzeug des Denkens, wird später von Galen wiederaufgenommen.

Dies ist das Idealbild, die Norm, das allgemeine Thema des idealen Menschen. In Wirklichkeit aber, so stellt Aristoteles fest, gibt es eine ganze Menge Unterschiede und Variationen (*diaphorai*), nicht nur zwischen den verschiedenen Arten von Lebewesen – Vögeln, Fischen, Vierfüßern usw. – sondern auch innerhalb der menschlichen Art: es gibt Kinder, Erwachsene und Ältere; es gibt Männer und Frauen; es gibt Freie und Sklaven; und ... es gibt Griechen und Barbaren! Mit diesen sogenannten sub-spezifischen Variationen tut sich Aristoteles manchmal etwas schwer und es ist nicht immer klar, wie er sie in seinen auf das Allgemeine orientierten Definitionen unterzubringen denkt. Dass es innerhalb einer Art solche Variationen gibt, kann er mechanisch, ‚from the bottom up‘, mit einem Hinweis auf verschiedene körperliche Merkmale und Umstände erklären. Aber wie sieht die Erklärung ‚from the top down‘ aus? Gibt es für die Existenz dieser Variationen irgendeinen Sinn oder einen Zweck? Diese Frage ist umso dringender, als es geradezu viele von solchen Variationen gibt: wenn man das ganze Corpus Aristotelicum durcharbeitet in Hinblick auf die verschiedenen Menschentypen, die Aristoteles – ohne sich irgendwie um ‚political correctness‘ zu kümmern – unterscheidet, kommt man zur Feststellung, dass vielleicht weniger als zehn Prozent der menschlichen Bevölkerung seinem Idealbild entspricht und zur Realisierung seines philosophischen Ideals fähig ist.<sup>10</sup> Dies bringt die Frage mit sich, wie Aristoteles das Vorkommen solcher Variationen mit seiner teleologischen Naturauffassung in Einklang bringt. Oder anders gesagt: warum schafft die Natur, die doch alles möglichst gut anordnet, es nicht, alle Menschen von vornherein mit der Eudämonie, dem erfüllten Leben, auszustatten?<sup>11</sup> Diese fast existentielle Frage findet bei Aristoteles keine ausdrückliche Antwort, es gibt nur Ansätze, die nicht alle in dieselbe Richtung gehen. Einerseits scheint er der etwas aristokratischen Überzeugung zu sein, dass es solche Unterschiede geben muss, dass es sogar gut ist, dass es sie gibt, weil sonst das Leben und die Gesellschaft nicht funktionieren würden. An anderer Stelle bietet er eine

eher metaphysische Begründung für die Unvollständigkeit in dem Bereich der Welt, der sich unter dem Mond befindet:

„Unter den Dingen, die existieren, gibt es einige, die ewig und göttlich sind und andere, die die Möglichkeit haben, sowohl zu existieren als auch nicht zu existieren. Das Schöne und das Göttliche ist immer gemäß seiner eigenen Natur Ursache des Besseren, bei denjenigen, bei denen dies möglich ist; das Nichtewige hat aber die Möglichkeit, sowohl zu existieren als auch nicht zu existieren und Anteil am Besseren sowie am Schlechteren zu haben. Weiter ist es so, dass die Seele besser ist als der Körper und dass etwas, das eine Seele in sich hat besser ist als etwas, das keine Seele in sich hat, eben wegen dieser Seele (...) Wärme und Kälte in ihren unterschiedlichen Ausprägungen verursachen bis zu einem gewissen Grad das Entstehen der Dinge und darüber hinaus ihr Vergehen (...) Die Natur nun will das Ausmaß des Entstehens und Vergehens auf dasjenige der Himmelskörper abstimmen; dies gelingt ihr aber nicht ganz wegen der Unbestimmtheit der Materie und weil es eine Vielzahl von Prinzipien gibt, die die natürlichen Vorgänge von Entstehen und Vergehen verhindern und in dieser Weise oft Ursachen von Dingen sind, die wider die Natur passieren.“<sup>12</sup>

Das Universum des Aristoteles wird zwar von Ordnung und Zweck bestimmt, aber auch von Hierarchie: Es gibt Gradationen von Vollständigkeit und Unvollständigkeit in verschiedenen Schichten der Welt. Es gibt ‚levels‘ von Göttlichkeit, ‚levels‘ von Perfektion; und je niedriger man im Kosmos steht, desto niedriger ist das Ausmaß von Vollständigkeit und Finalität. In der ‚sublunaren‘ Welt, wo es keine vollständige Notwendigkeit, sondern auch Kontingenz gibt, herrscht Murphys Gesetz : *if it can go wrong, it will go wrong*. Dies wird dadurch verursacht, dass die Form es nicht schafft, sich ganz und gar gegen die Materie durchzusetzen, was ihrerseits durch die ‚Unbestimmtheit‘ der Materie und die Anwesenheit von ‚konkurrierenden Prinzipien‘ verursacht wird. Ganz konkret stellt Aristoteles sich dies im Sinne eines Abnehmens des Elements des Warmen vor; im menschlichen Körper besteht dies darin, dass die

vitale Körperwärme abnimmt und nicht länger imstande ist, den Körper gesund zu halten. Dies führt dazu, dass es Dinge, Ereignisse oder Phänomene gibt, die wider die Natur sind.

## 2 Gesunde Körper und kranke Körper

Mit den ‚Dingen, die wider die Natur sind‘, kommen wir zu den Krankheiten und zur Medizin, und das bringt uns zu Galen von Pergamon. Galen war Arzt und Philosoph, der aus der Tradition des griechischen Denkens verschiedene Elemente miteinander verband. Auf der einen Seite übernahm Galen von Hippokrates und Platon die Auffassung, dass das rationale Denken im Gehirn lokalisiert ist. Von Aristoteles übernahm er die Auffassung der vier Elemente und der Elementarqualitäten, die seiner Physiologie zugrunde liegt, sowie den Begriff des ‚Mischungsverhältnisses‘ (*krasis*), dem wir oben schon begegnet sind.

Auch Galen ist zurückhaltend, wenn es zu der Frage kommt, inwieweit die Untersuchung der Seele und der geistigen Funktionen zur Naturwissenschaft gehört und inwieweit das Wesen des Menschen für die Naturwissenschaft somit erfassbar ist. Die Frage nach der Substanz der Seele, nach ihrer Sterblichkeit oder Unsterblichkeit, ist nach Galen keine naturwissenschaftliche, sondern eher eine philosophische oder theologische Frage. Auf der anderen Seite zögert Galen nicht, wenn es darauf ankommt, die Seele im Körper zu lokalisieren und sie besonders eng mit dem Körper zu verbinden, wenn nicht sogar mit ihm zu identifizieren. In seinem Traktat *Dass die Vermögen der Seele den Mischungen des Körpers folgen* (*Quod animi mores temperamentis corporis sequantur*) entscheidet er sich ohne Vorbehalt für eine materialistische Auffassung des Verhältnisses zwischen Seele und Körper, in der die Seele in ihrem Funktionieren ganz und gar von den ‚Mischverhältnissen‘ (*kraseis*) des Körpers beherrscht wird.

Eine ähnliche Ambivalenz zeigt sich in Galens Auffassung von der Natur des Menschen. Genauso wie Aristoteles war Galen ein teleologischer Denker, der von der Zweckmäßigkeit in der Natur überzeugt war, aber gleichzeitig einräumen musste, dass es Gradationen von höherer und niedrigerer Zweckmäßigkeit gibt. In seiner monumentalen Schrift *Von der Funktion der Teile des menschlichen Körpers* (*De usu partium*) schildert er ausführlich die Funktionsbezogenheit der Körperteile – angefangen, ganz im Sinne von Aristoteles, mit dem Beispiel der menschlichen Hand – als das Ergebnis einer schöpferischen, gestaltenden natürlichen Kraft, die manchmal wie in Platons *Timaios* mit dem göttlichen Demiourgos gleichgesetzt wird. Diese Kraft scheint aber nicht ganz hinzureichen, um die ganze natürliche Welt von Zweckmäßigkeit zu durchdringen. Genauso wie bei Aristoteles gibt es in Galens Anschauung der natürlichen Welt Bereiche, die lediglich das Ergebnis der Verhältnisse der Elementarqualitäten sind und somit nur Erklärungen ‚from the bottom up‘ zulassen. Der Mensch befindet sich eben in der Grenzzone zwischen diesen Bereichen, wie es an der folgenden Stelle heißt, wo Galen sich mit Kritikern auseinandersetzt, die die Anwesenheit der göttlichen, gestaltenden Kraft in der menschlichen Natur in Frage gestellt haben:

„Hier kann man sich mit Recht darüber wundern, dass diejenigen, die sagen, dass die Natur keine schöpferische Kunst hat, einerseits die Bildhauer dafür loben, dass sie die Teile an der rechten Seite genauso gestalten wie die Teile an der linken Seite, die Natur andererseits aber nicht loben, die in Ergänzung zur Gleichheit der Teile sie auch mit Tätigkeiten ausstattet und auch mit ihrer Verwendung, die das Lebewesen gleich von Anfang und von Geburt an lernt (...) Wenn du siehst, dass die Natur bei einem einzigen Menschen, nicht etwa von tausend oder zehntausend, sondern von zehntausendmal zehntausend Menschen, einen Irrtum gemacht hat, wie kannst du dann das, was sie richtig gemacht hat, dem Zufall zuschreiben und sie so mit einer höchst seltsamen Art von Gerechtigkeit behandeln! (...) Wer könnte so dumm sein, oder so feindselig und antagonistisch den Werken der Natur gegenüber, dass er

nicht gleich, anfangend mit der Haut, die Kunst des Schöpfers erkennt? Wer würde nicht unmittelbar schließen, dass eine intelligente Instanz mit wunderbarem Vermögen über die Erde geht und sich über alle ihre Teile ausdehnt? Man sieht doch, dass alle Lebewesen, die von ihr gemacht worden sind, eine wunderbare Struktur besitzen. Zwar gibt es keinen Teil des Weltalls, der weniger vornehm ist als die Erde, aber trotzdem sieht man sogar hier eine Art von Intelligenz, die uns von den oberen Himmelskörpern aus erreicht, und jeder, der sie sieht, muss die Schönheit ihres Wesens bewundern, zuerst die der Sonne, dann die des Mondes, dann die der Sterne. Man kann annehmen, dass die Intelligenz, die in ihnen ist, umso besser und vollkommener ist als diejenige, die sich in den irdischen Körpern befindet, weil ihre Substanz reiner ist. Denn wenn in Dreck und Schlamm, in Sümpfen und in rottenden Pflanzen und Obst Tiere entstehen, die trotzdem ein wunderbares Merkmal der Intelligenz, die sie geschaffen hat, aufweisen, was müssen wir dann von den Himmelskörpern denken? Man sieht aber die Natur der Intelligenz im Menschen selbst, wenn man an Platon, Aristoteles, Hipparchos und Archimedes denkt und an viele andere, die ihnen ähnlich sind. Wenn also eine herausragende Intelligenz in einem solchen Haufen von Schmutz entsteht – denn wie könnte man ein Ding, das aus Fleisch, Blut, Schleim, gelber und schwarzer Galle besteht, anders bezeichnen? – für wie groß muss man dann die Überlegenheit jener Intelligenz halten, die sich in der Sonne, im Mond und in den Sternen befindet? <sup>13</sup>

Dieses Zitat weist dem Menschen einen klar bestimmten Platz im Kosmos zu. Im Vergleich zu den ätherischen Sternen und dem Himmel ist er nur ein Haufen von Blut und Schleim. Aber in diesem Haufen von Blut und Schleim ist nichtsdestotrotz etwas Göttliches anwesend, das sich in überragenden Intellekten wie Platon und Aristoteles zeigt und das auch in der Struktur des menschlichen Körpers zum Ausdruck kommt. Diese göttliche Finalität zeigt sich besonders klar in überragenden menschlichen Wesen, wie die Passage über den *Kanon* des Polyklet am Anfang unserer Überlegungen gezeigt hat.

Auch bei Galen gibt es aber eine Diskrepanz zwischen Ideal und Wirklichkeit, Standard und Abweichung. Denn es gibt Menschen mit einer guten Mischung und Menschen mit einer weniger guten Mischung, und letztere sind offensichtlich in der Mehrheit: der einzigartigen *eukrasia* des wohltemperierten Menschen stehen nämlich acht *duskrasiai* gegenüber, acht Varianten von schlechttemperierten Menschen, die in einer weniger guten und weniger gesunden Verfassung sind. Man kann sich sogar fragen, inwieweit es den idealen wohltemperierten Menschen überhaupt gibt und ob es sich hier nicht eher um ein unwirkliches, unrealisierbares Ideal handelt.

Der Gegensatz zwischen Ideal und Wirklichkeit, Thema und Variationen, äußert sich nicht nur in höheren und niedrigeren Gradationen von Perfektion und Schönheit, sondern vor allem auch darin, dass es gesunde Menschen und kranke Menschen gibt – und mit letzteren war Galen, als praktizierender Arzt, täglich konfrontiert. Die Existenz von Krankheit war für Galen wohl so selbstverständlich, dass die theoretische Frage, wie es überhaupt Krankheit in einer Weltordnung geben kann, die von göttlicher Vorsehung bestimmt wird und worin alles zu einem Guten strebt, selten ausdrücklich thematisiert wird. Trotzdem finden sich bei Galen mehrere Ansatzpunkte zu einem Versuch, die Annahme einer göttlichen, die natürliche Welt durchdringende Vorsehung mit der Existenz von Krankheit in Einklang zu bringen.<sup>14</sup> Zuerst geht Galen – wie aus der bereits zitierten Stelle aus *De usu partium* hervorgeht – davon aus, dass das Sichereignen von natürlicher Krankheit im Vergleich zur Existenz von Gesundheit eine Minderheit darstellt: Gesundheit ist also die Norm, Krankheit die Abweichung von dieser Norm. Von Gesundheit als Norm spricht Galen in seiner Schrift ‚Über die Gesundheit‘ (*Hygieina, De sanitate tuenda*), wo er betont, dass der Erhalt der Gesundheit genauso sehr zur Aufgabe der Medizin gehört wie die Heilung von Krankheiten.<sup>15</sup> Zweitens weist Galen an mehreren Stellen seiner Schriften dar-



auf hin, dass die menschliche Natur ein heilendes Vermögen hat, kraft dessen sie selbst zur Heilung des Körpers beitragen kann und dass die ‚Werke der Natur‘ (*erga physeôs*) sich selbst in Krankheitszuständen manifestieren. Drittens behauptet er, dass viele Krankheiten nicht der Natur zuzuschreiben sind, sondern ihre Ursache in menschlichen Faktoren finden, etwa in dem ungesunden Lebensstil des Patienten bzw. seiner Vorfahren. Krankheit ist nach Galen also keine Schicksalssache, nicht etwas, das einem einfach widerfährt, ohne dass man irgendwelche Kontrolle darüber hat, nicht etwas Unvermeidliches. Im Gegenteil, Krankheit ist nach Galen zu einem hohen Grad vorzubeugen, und Gesundheit ist etwas, wofür wir als Menschen selbst, oder unsere Eltern, die uns gezeugt haben, oder die Gesellschaft, die sich um die allgemeinen Bedingungen für ein gesundes Leben kümmern muss, in erheblichem Maße verantwortlich sind.

Mit dem Gedanken, dass die Gesundheit zumindest bis zu einem gewissen Grad unter der menschlichen Kontrolle steht, folgt Galen einer Entwicklung, die bereits im 4. Jh. v. Chr. eingesetzt hatte und die vor allem von dem griechischen Arzt Diokles von Karystos, einem der wichtigsten Vertreter der medizinischen Diätetik<sup>16</sup>, sowie von den hippokratischen Ärzten weitergeführt wurde. Die griechische Diätetik wandte sich gegen die archaische und aristokratische Auffassung, nach der die Gesundheit, die *hygieia*, als eine der sogenannten äußeren Güter galt, wie Reichtum und Nobilität, die man von Geburt oder zufällig bekommen hätte, ohne selbst jegliche Art von Einfluss darauf zu haben oder sogar Kontrolle darüber haben zu können. Im Gegensatz dazu wurde in der griechischen Diätetik ein umfangreiches System von Lebensregeln entwickelt, durch die der Mensch seine Gesundheit – und die der Mitglieder seiner Familie oder Gesellschaft – fördern und Krankheit vorbeugen konnte.<sup>17</sup> Ausschließen konnte man sie natürlich nicht, und auch Galen – genauso wie Diokles und die hippokratischen Ärzte – musste einräumen, dass Arzt und Patient in manchen Fällen

machtlos sind. Eine Ursache dafür – neben der Existenz gewisser Krankheiten, die an sich unheilbar sind oder sich zu einem unheilbaren Zustand entwickelt haben – liegt nach Galen eben in den unterschiedlichen Gradationen von *eukrasia* und *duskrasia* zwischen den verschiedenen menschlichen Körpern: bei Menschen mit einer weniger vollkommenen körperlichen Mischung gibt es offensichtlich eine größere Wahrscheinlichkeit, dass sie von Krankheit befallen werden. Manche werden einfach mit so einer schlechten Mischung geboren, andere bekommen sie durch eine ungesunde Lebensführung; aber in beiden Fällen kann man versuchen, wenn nötig mit der Hilfe eines Arztes, eine solche schlechte Mischung durch eine gute Lebensführung zu korrigieren oder zumindest zu bewältigen. Über die Möglichkeiten einer solchen medizinisch geprägten Korrektur scheint Galen ziemlich optimistisch zu sein.

### **3 Nemesios von Emesa: Der Mensch als verantwortliches Lebewesen und die Frage des Körpers als Maschine**

Das Thema der Verantwortlichkeit bringt uns zu unserem dritten und letzten Beispiel, dem christlichen Autor Nemesios, Bischof von Emesa (dem heutigen Homs in Syrien), dessen Abhandlung *Von der Natur des Menschen* wohl ins späte 4. Jh. zu datieren ist.<sup>18</sup> Nemesios war ein gelehrter Mann, der in seiner Schrift die ganze antike griechische Philosophie und Naturwissenschaft, einschließlich der medizinischen Theorien von Hippokrates, Galen und sogar Autoren nach Galen berücksichtigt und für seine christliche Anthropologie benutzt. Nemesios übernimmt die aristotelischen und galenschen Auffassungen zur Struktur und zur Finalität des menschlichen Körpers und seine Schrift ist ein großer Lobgesang auf die wunderschöne Natur des Menschen:

,Viele angesehene Autoren sind der Meinung gewesen, dass der Mensch auf wunderbare Weise aus einer intelligenten Seele und einem Körper zusammengesetzt ist, ja, so schön, dass er in keiner anderen Weise so schön geworden und zusammengestellt hätte sein können.<sup>19</sup>

Diese wunderbare Kreatur, diese ‚best of all possible worlds‘, die ihren Ursprung im göttlichen Schöpfer hat, wird von Nemesios mit einer ausführlichen, durch zahlreiche naturwissenschaftliche und medizinische Einzelheiten begründeten Darstellung der verschiedenen Funktionen des menschlichen Körpers, den er wie Galen als ‚Werkzeug‘ oder ‚Instrument‘ (*organon*) für die Seele bezeichnet, weiter erläutert. Er beschreibt die kognitiven und affektiven Vermögen der Seele und ihre körperlichen Organe und widmet sich auch den physiologischen Funktionen der Ernährung, der Fortpflanzung, der Atmung und des Pulses. Nemesios benutzt hier die bereits von Galen getroffene Unterscheidung zwischen ‚seelischen‘ (*psuchikoi*) und ‚natürlichen‘ (*phusikoi*) Funktionen des menschlichen Organismus: erstere sind die Tätigkeiten, die der Mensch bewusst ausübt, letztere die unwillkürlichen Funktionen (wie der Puls oder die Verdauung). Seine Beschreibung findet ihren Höhepunkt in einer ausführlichen Darstellung des menschlichen Gehirns und seiner inneren Struktur, in der Nemesios – in Nachfolge Galens und des zeitgenössischen Arztes Poseidonios von Byzanz – die verschiedenen Seelenvermögen in verschiedenen ‚Höhlen‘ oder ‚Ventrikeln‘ im Gehirn unterbringt:

,In dieser Weise leitet das Vorstellungsvermögen die Dinge, die man sich vorstellt, an das Denkvermögen weiter und das Denken und die vernünftige Überlegung leiten diese, wenn sie sie erhalten und beurteilt haben, an das Gedächtnis weiter. Das Werkzeug des Gedächtnisses ist ebenfalls die hintere Hirnhöhle, die man auch das kleine Gehirn bzw. *enkranis* nennt sowie das darin enthaltene seelische Pneuma (...) Die beste Beweisführung dafür ergibt sich aus der Aktivität der Körperteile. Wenn die vorderen Teile des Kopfes irgendwie

geschädigt sind, werden die Sinnesorgane in ihren Funktionen gehindert. Wenn der mittlere Teil (des Gehirns) geschädigt ist, wird das Denken verhindert, aber die Sinnesorgane üben ihre Tätigkeit unvermindert aus. Wenn sowohl die vorderen als auch die mittleren Höhlen zu leiden haben, wird das Denken zusammen mit den Sinnen gestört. Wenn aber das kleine Gehirn zu leiden hat, wird das Gedächtnis zusammen mit ihm geschädigt, ohne dass das Denken und die Wahrnehmung irgendetwas erleiden. Wenn aber der hintere Teil zusammen mit dem vorderen und mittleren Teil zu leiden hat, werden auch die Sinneswahrnehmung, das Denken und das Gedächtnis gestört und das Lebewesen ist in Gefahr, ganz und gar zu vergehen. Dies geht aus zahlreichen Erkrankungen und Symptomen hervor, insbesondere aus der Phrenitis. Bei einigen Phrenitis-Patienten ist nämlich die Sinneswahrnehmung erhalten geblieben, während das Denken geschädigt worden ist. Galen gibt ein Beispiel eines solchen Phrenitis-Patienten ...<sup>20</sup>

Auch die höchsten geistigen Funktionen, zu denen der Mensch fähig ist, d.h. die Sinneswahrnehmung, die Vorstellung, das rationale Denken, das Gedächtnis und die Erinnerung, haben also eine physische, d.h. eine anatomische und physiologische Grundlage, sie sind in der menschlichen körperlichen Natur eingebettet. Hier findet man also die von Platon, Aristoteles und Galen eingesetzte teleologische Beschreibung der Struktur des menschlichen Körpers im Hinblick auf die den Menschen charakterisierenden Funktionen bis in die kleinsten körperlichen Einzelheiten durchgeführt; sogar das höchste, den Menschen charakterisierende Vermögen des rationalen Denkens wird einem bestimmten körperlichen Organ zugewiesen und bekommt eine klare anatomische und physiologische Lokalisierung.

Dieses Interesse, welches Nemesios für die anatomischen und physiologischen Aspekte des Denkens hat, ist seinem Anliegen untergeordnet, dass der Mensch nicht eine künstlich zusammengestellte Maschine ist, sondern einen freien Willen und eine selbständige Entscheidungs- und Handlungsfähigkeit hat. Ein großer Teil seiner

Schrift ist eben dieser Thematik gewidmet. Gegen den Materialismus und Determinismus, der nicht nur von Atomisten und vorsokratischen Naturphilosophen, sondern auch von Galens Auffassung der Seele als das Mischverhältnis des Körpers impliziert wird, behauptet Nemesios, dass der Mensch durchaus das Vermögen besitzt, die Impulse und Verlockungen seines ‚Temperamentes‘ (*krasis*) zu bewältigen und so zu ermöglichen, dass seine rationalen Entscheidungen sich gegen diese Impulse durchsetzen können:

„Galen (...) scheint im allgemeinen der Meinung zu sein, dass die Seele eine Mischung (*krasis*) ist, weil Unterschiede im Charakter hierauf zurückzuführen seien. Er basiert seine Beweisführung auf Hippokrates. Wenn dem so ist, dann muss er offensichtlich auch meinen, dass die Seele sterblich ist, zwar nicht die ganze Seele, sondern nur die nichtrationale Seele im Menschen. (...). Woher kommen also gewisse natürliche Schwächen und positive Eigenschaften eines Menschen? [Nach Galen] haben sie ihren Grund in der Mischung, denn ebenso wie Menschen von Natur aus gesund oder krank sind infolge ihrer Mischung, so sind auch einige, die von Natur aus gelbe Galle haben, zum Zorn geneigt, während andere aus diesen Gründen feige oder Lüstlinge sind. [Gegen diese Auffassung behaupten wir aber, dass] manche Menschen die Kontrolle über sich gewinnen und sich durchsetzen: offensichtlich haben sie die Kontrolle über ihre Mischung. Nun sind dasjenige, das die Kontrolle hat und dasjenige, das kontrolliert wird, verschieden; also sind Mischung und Seele verschieden. Denn der Körper ist das Werkzeug (*organon*) der Seele. Wenn seine Verfassung geeignet ist, arbeitet er mit der Seele zusammen und er ist auch selbst in einer guten Verfassung; wenn er aber in einer schlechten Verfassung ist, stellt er für die Seele ein Hindernis dar, und in solchen Fällen braucht die Seele Mittel gegen das Ungeeignetsein ihres Werkzeugs und wenn sie nicht eine sehr starke Kontrolle über sich selbst hat, geht sie zusammen mit dem Körper zugrunde, eben so wie ein Musiker scheitert, wenn seine Leier nicht gut gestimmt ist, es sei denn, dass er sie zuerst in einen guten Zustand versetzt. Darum muss die Seele sich um den Körper kümmern, damit sie daraus ein Werkzeug macht, das zu ihr passt. Sie tut dies durch rationales Denken und durch die Gestaltung des moralischen Charakters.“<sup>21</sup>

Der Mensch ist nach Nemesios ein freiwillig handelndes Lebewesen: seine körperliche Struktur ermöglicht das Handeln, sie determiniert es aber nicht, jedenfalls nicht in der gesunden, normalen Situation. Die körperliche Struktur kann aber zur determinierenden Instanz und der Mensch zum Sklaven seiner Mischung werden, wenn er seinen Körper nicht wie ein Musikinstrument gut stimmt bzw. wenn seine Eltern oder seine Lehrer oder seine Umgebung ihn darin nicht unterstützt haben. Werden diese Bedingungen aber erfüllt, dann ist der Mensch zum autonomen Entscheiden fähig. Und diese Entscheidungsfähigkeit ist nicht das Privileg einer kleinen intellektuellen oder aristokratischen Elite, sondern sie steht jedem Menschen, der sich von der in der Bibel dargelegten christlichen Lehre leiten und lehren lässt, offen.

## Schluss

Mit diesen Überlegungen kehren wir zum Anfang dieses Vortrags zurück. Bei aller Knappheit der Darstellung dürften diese Betrachtungen zu den Auffassungen der griechischen und frühchristlichen Denker über die Natur des Menschen trotzdem einen Eindruck vom Reichtum ihrer Auseinandersetzung mit der Problematik des Menschenbilds vermitteln sowie von den methodologischen Schwierigkeiten und den philosophischen Dilemmas, denen sie sich gestellt haben. Es lassen sich folgende Fragenkomplexe unterscheiden:

- (1) der Mensch als Einheit bzw. Spannungsfeld von Geist und Körper, Seele und Leib;
- (2) der menschliche Körper als Werkzeug und Ort für die seelischen Vermögen;
- (3) die Stellung des Menschen im Kosmos und sein Verhältnis zum Göttlichen und zu den anderen Lebewesen;

- (4) der Mensch unter den Menschen: Ideal und Wirklichkeit, Thema und Variationen;
- (5) der gesunde Mensch und der kranke Mensch;
- (6) der freiwillig handelnde Mensch bzw. der Mensch als Maschine;
- (7) Teleologie und Mechanismus, Erklärungen ‚from the top down‘ und ‚from the bottom up‘, Theologie und Naturwissenschaft, Normativität und Realität.

All diese Themen sind heutzutage immer noch aktuell und werden sowohl in wissenschaftlichen als auch in unterschiedlichen gesellschaftlichen, kulturellen und ideologischen Diskursen immer wieder diskutiert. Das philosophische, medizinische und naturwissenschaftliche Denken der Antike und des frühen Christentums bietet zu diesen Diskussionen bemerkenswerte Anregungen.

## Anmerkungen

- \* Dieser Text stellt die leicht überarbeitete Fassung meiner Antrittsvorlesung als Alexander von Humboldt-Professor für Klassische Altertumswissenschaften und Wissenschaftsgeschichte dar, die am 6. Dezember 2010 in der Philosophischen Fakultät II der Humboldt-Universität zu Berlin gehalten wurde. An dieser Stelle möchte ich der Alexander von Humboldt-Stiftung herzlich für die großzügige Unterstützung der Professur und des Forschungsprogramms ‚Medicine of the Mind, Philosophy of the Body. Discourses of Health and Well-Being in the Ancient World‘ danken, woraus dieser Vortrag hervorgegangen ist. Für die sprachliche Durchsicht des deutschen Textes danke ich Ricarda Gäbel und Markus Heim. Für eine umfangreichere Behandlung der Thematik und für ausführlichere Hinweise auf die Sekundärliteratur s. Vf., ‚Galen on the nature of human beings‘, in: P.A. Adamson, J. Wilberding (Hrsg.), *Galen and Philosophy* (Bulletin of the Institute of Classical Studies, Supplement), London 2012 (im Satz).
- 1 Die Übersetzung und Deutung dieses Satzes (ἐστὶ μὲν οὖν ἐπὶ πλέον, ὃν νῦν ἡμεῖς ζητοῦμεν, ἢ ὁ κανὼν οὗτος) sind umstritten und hängen mit Unsicherheiten in der Überlieferung des griechischen Textes zusammen. Die Übersetzung folgt der Gestaltung des Textes durch G. Helmreich in seiner kritischen Ausgabe *Claudius Galenus. De temperamentis libri III*, Leipzig 1904, S. 36, Z. 20.
  - 2 Galen, *De temperamentis* I.9 (S. 36,16–37,1 Helmreich = I.566–567 Kühn).
  - 3 Zu beachten ist, dass sich der Begriff *krasis* bei Galen auf körperliche Verhältnisse bezieht und noch nicht im Sinne der späteren, erst im frühen Mittelalter belegten psychologischen Temperamentenlehre zu verstehen ist. Zur letzteren Thematik s. R. Klibansky, E. Panofsky, K. Saxl, *Saturn und Melancholie*, Frankfurt 1992.
  - 4 Wenn der Begriff *physis* auch manchmal im Sinne von ‚formaler‘ oder ‚gestaltender‘ Natur benutzt wird (wie bei Aristoteles und Galen), bezieht er sich doch immer auf die materiellen, körperlichen Strukturen, die eben von dieser *physis* gestaltet sind.
  - 5 Nemesios von Emesa, *Von der Natur des Menschen* (*De natura hominis*) 1 (S. 3,2–4 in der kritischen Ausgabe von M. Morani, Leipzig 1987).
  - 6 Platon, *Timaios* 90A.
  - 7 Aristoteles, *Von der Fortpflanzung der Lebewesen* (*De generatione animalium*) 736b28; s. auch 744 b 22. Zur Problematik der Lokalisierung der seelischen Fähigkeiten bei Aristoteles s. Vf., *Medicine and Philosophy in Classical Antiquity*, Cambridge 2005, Kap. 4 und 7.



- 8 Aristoteles, *Von den Teilen der Lebewesen* (*De partibus animalium*) 641a32–b23.
- 9 Aristoteles, *Von den Teilen der Lebewesen* (*De partibus animalium*) 686a25–690b20 (übers. W. Kullmann, Berlin 2009).
- 10 S. dazu T.J. Tracy, *Physiological Theory and the Doctrine of the Mean in Plato and Aristotle*, Den Haag und Paris 1969, bes. S. 329 und 332.
- 11 S. dazu O. Gigon, ‚Das Prooimion der Eudemischen Ethik‘, in P. Moraux and D. Harlfinger (Hrsg.), *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik*, Berlin 1971, 93–134, bes. S. 108.
- 12 Aristoteles, *Von der Fortpflanzung der Lebewesen* (*De generatione animalium*) 731b25–732a3 und 777b28–778a9.
- 13 Galen, *Von der Funktion der Teile des Körpers* (*De usu partium*) XVII (Vol. II, S. 441–447 in der Ausgabe durch G. Helmreich, Leipzig 1923 = IV.352–359 Kühn).
- 14 Zur Stellung von Krankheit im teleologischen Denken von Platon, Aristoteles und Galen s. Vf., ‚The place of disease in a teleological world view: Plato, Aristotle, Galen‘, in: J. Rocca (Hrsg.), *Teleology in the Ancient World*, Cambridge (im Satz).
- 15 Herausgegeben von C. Koch in der 1907 von dem Berliner Altphilologen Hermann Diels begründeten und heutzutage an der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften angesiedelten Reihe *Corpus Medicorum Graecorum* (CMG), Band V 4,2 (1923).
- 16 Ein längeres Bruchstück aus Diokles‘ diätetischen Schriften wurde von dem Berliner Altphilologen Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf in seinem *Griechischen Lesebuch*, Berlin 1902, Bd. II.2, S. 173, aufgenommen. Das Fragment findet sich jetzt als Fr. 182 in Vf., *Diocles of Carystus. A Collection of the Fragments with Translation and Commentary*, 2 Bde, Leiden 2000–2001. Auch ein anderer Berliner Altertumswissenschaftler, Werner Jaeger, hat sich in mehreren Arbeiten intensiv mit Diokles beschäftigt, insbesondere in seinem Buch *Diokles von Karystos. Die griechische Medizin und die Schule des Aristoteles*, Berlin 1938.
- 17 Dazu G. Wöhrle, *Studien zur Theorie der antiken Gesundheitslehre*, Stuttgart 1990.
- 18 Dazu R.W. Sharples und P.J. van der Eijk, *Nemesios. On the Nature of Man*, Liverpool: Liverpool University Press, 2008.
- 19 Nemesios, *De natura hominis* 1 (S. 1,3–5 Morani, Leipzig 1987).
- 20 Nemesios, *Von der Natur des Menschen* 13 (S. 69,16–70,13 Morani).
- 21 Nemesios, *Von der Natur des Menschen* 2 (S. 23, 25–26,6 Morani).

## Philip van der Eijk

- 1962 Geboren in Delft (NL).
- 1980 Abitur an dem Christelijk Lyceum, Delft.
- 1980–1986 Studium der Klassischen Altertumswissenschaften, der Patristik und der Allgemeinen und Vergleichenden Literaturwissenschaft an der Universität Leiden.
- 1987–1991 Wissenschaftlicher Assistent Gräzistik an der Universität Leiden.
- 1991 Promotion an der Universität Leiden.
- 1991–1994 Postdoc Research Fellow der Nederlandse Organisatie voor Wetenschappelijk Onderzoek (NWO) an der Universität Leiden.
- 1994–1999 Wellcome Trust University Award Holder, Newcastle University (GB).
- 1998–2005 Professor of Greek, Newcastle University.
- 2000–2001 Fellow of the Netherlands Institute for Advanced Study (NIAS), Wassenaar.
- 2003–2009 Director of the Northern Centre for the History of Medicine, Newcastle University.
- 2005–2009 Research Professor of Greek, Newcastle University.
- 2006 Member of the Institute for Advanced Study (IAS), Princeton.
- 2006–Korrespondent der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen (KNAW).
- 2006 Ausoniuspreis für herausragende Leistungen in den klassischen Altertumswissenschaften, Universität Trier.
- 2009 Visiting Fellow, All Souls College, Oxford University.
- 2010–Alexander von Humboldt-Professor für Klassische Altertumswissenschaften und Wissenschaftsgeschichte, Humboldt-Universität zu Berlin.
- 2011–Correspondant Étranger de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Institut de France.
- 2012–Ordentliches Mitglied der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften (BBAW).

## Ausgewählte Veröffentlichungen

- 2011. ‚Medicine and health in the Graeco-Roman world‘, in: M.A. Jackson (ed.), *The Oxford Handbook for the History of Medicine*, Oxford: Oxford University Press, 21–39.
- 2010. ‚Principles and practices of compilation and abbreviation in the medical ‚encyclopaedias‘ of late antiquity‘, in: M. Horster, C. Reitz (Hrsg.), *Condensing Texts – Condensed Texts*, Stuttgart: Steiner Verlag, 519–554.
- 2009. ‚Aristoteles, Aristotelismus und antike Medizin‘, in: C. Brockmann, W. Brunschön, O. Overwien (Hrsg.), *Antike Medizin im Schnittpunkt von Natur- und Geisteswissenschaften*, Berlin: De Gruyter, 213–234 (gemeinsam mit S.R. Francis).
- 2009. ‚Aristotle! What a thing for you to say! Galen’s engagement with Aristotle and Aristotelians‘, in: C.J. Gill, J. Wilkins, T. Whitmarsh (Hrsg.), *Galen and the World of Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press, 261–281.
- 2008. *Nemesius. On the Nature of Man*, Liverpool: Liverpool University Press (gemeinsam mit R.W. Sharples).
- 2008. *Hersenen, lichaam en geest in het laat-antieke wijsgerige en medische denken* (Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afdeling Letterkunde, Deel 71, No. 4), Amsterdam.
- 2007. *Körper, Seele, Geist. Ansichten über psychosomatische Wechselwirkung im griechischen philosophischen und medizinischen Denken* (Universität Trier, Reden an der Universität), Trier: Universität Trier.
- 2005–2006. *Philoponus. On Aristotle On the Soul 1.1–2, 1.3–5, 2 Bde* (The Ancient Commentators on Aristotle), London: Duckworth.
- 2005. *Medicine and Philosophy in Classical Antiquity. Doctors and Philosophers on Nature, Soul, Health and Disease*, Cambridge: Cambridge University Press.

- 2005. (Hrsg.) *Hippocrates in Context* (Studies in Ancient Medicine, Vol. 31), Leiden: Brill.
- 2004. ‚Divination, prognosis, prophylaxis: the Hippocratic work „On Dreams“ (*De victu* 4) and its Near Eastern background‘, in: H.F.J. Horstmanshoff, M. Stol (Hrsg.), *Magic and Rationality in Ancient Near Eastern and Graeco-Roman Medicine* (Studies in Ancient Medicine, Vol. 27). Leiden: Brill, 187–218.
- 2004. ‚Between the Hippocratics and the Alexandrians: Medicine, science and philosophy in the fourth century BCE‘, in: R.W. Sharples (ed.), *Philosophy and the Sciences in Antiquity*, Aldershot: Ashgate, 72–109.
- 2003. Aristoteles. *Over het geheugen, de slaap en de droom*, Groningen: Historische Uitgeverij.
- 2001. Aristoteles. *Over melancholie*, Groningen: Historische Uitgeverij
- 2000–2001. Diocles of Carystus. *A Collection of the Fragments with Translation and Commentary*. 2 Vols. (Studies in Ancient Medicine, Vols. 22–23), Leiden: Brill.
- 1999. (Hrsg.) *Ancient Histories of Medicine. Essays in Medical Doxography and Historiography in Classical Antiquity* (Studies in Ancient Medicine, Vol. 20), Leiden: Brill.
- 1997. ‚Towards a rhetoric of ancient scientific discourse: Some formal characteristics of Greek medical and philosophical texts (Hippocratic Corpus, Aristotle)‘, in: E.J. Bakker (Hrsg.), *Grammar as Interpretation. Greek Literature in its Linguistic Contexts* (Mnemosyne Supplement, Vol. 171), Leiden: Brill, 77–129.
- 1995. (Hrsg.) *Ancient Medicine in its Socio-Cultural Context*, 2 Vols. (Clio Medica/The Wellcome Institute Series in the History of Medicine, Vols. 28–29), Amsterdam – Atlanta: Rodopi (gemeinsam mit H.F.J. Horstmanshoff und P.H. Schrijvers).
- 1994. Aristoteles. *De insomniis. De divinatione per somnum* (Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung, Band 14/III), Berlin: Akademie Verlag.